LOS HOMBRES de la historia

La Historia Universal a través de sus protagonistas

118

Lao-tse

Centro Editor de América Latina



Piero Corradini

LOS HOMBRES *de la historia*

Lao-tse, legendario fundador del taoismo y autor probable de la obra **Clásico de la Vía y de su Virtud** que representa la base de todo el pensamiento de aquella escuela, habría nacido en China, aproximadamente en el 604 a.C., aun cuando no se puede afirmar con seguridad que haya existido. El principio básico de su concepción filosófica es el de la inacción y de su vida se recuerda poco, salvo que, al fin, cansado de asistir a espectáculos de corrupción y a la destrucción del Estado, decidió marcharse a otro lugar, en un viaje sin retorno, hacia el 520 a.C. El punto de partida de la especulación taoista es el problema de la conservación de la vida y de búsqueda de un resguardo contra las ofensas provenientes del exterior, en modo tal de poder llegar así a ser felices. Pero a diferencia de los confucianos, la vía elegida por esta corriente para lograr dicho objetivo es la fuga del mundo y el ideal humano es el ermitaño que abandona a la sociedad y va a ocultarse allí donde la naturaleza es más virgen y salvaje. En esencia, siempre es la idea de la naturaleza la que domina en las dos corrientes de pensamiento, sólo que los taoistas no hacían ningún intento por adecuarla a la sociedad humana, sino que se sumergían completamente en la misma, casi se identificaban con ella. Sin embargo, la simple fuga del mundo no podía representar la solución de todos los problemas, ya que éstos se presentaban siempre bajo nuevas formas; la salida entonces será tratar de adecuarse a las leyes de la naturaleza sin intentar nunca modificar el ritmo de las cosas con nuestra acción, lo que sólo puede ser perjudicial. Este es el principio del "hacer y no hacer", concepto ampliamente desarrollado, si bien en forma voluntariamente oscura, en el libro atribuido a Lao-tse. Allí se ve también como toda idea "absoluta" es ajena al pensamiento del filósofo.
En algunas de sus corrientes más vivaces y significativas - del existencialismo al empirismo lógico, en un complejo "discurso sobre la nada", - el pensamiento occidental de estos últimos siglos y sobre todo el de hoy, vive y sufre, atormentado, con ánimo angustiado, lo que el antiguo sabio chino había vivido sin la menor turbación, antes bien como vía para vencer toda preocupación. Modo entonces apático, ahora "patético", de intuir el fondo del ser en libertad.

Esta obra ha sido publicada originalmente en Italia por Compagnia Edizioni Internazionali S.p.A. - Roma Milán.
Director Responsable: Pasquale Buccomino.
Director Editorial: Giorgio Savorelli.
Redactores: Lisa Baruffi, Mirella Brini, Ido Martelli, Michele Pacifico.

118. Lao Tse - La civilización de los orígenes
Este es el cuarto fascículo del tomo La civilización de los orígenes (Vol. 2).
La lámina de la tapa pertenece al tomo La civilización de los orígenes (Vol. 2) del Atlas Iconográfico de la Historia Universal.

Ilustraciones del fascículo Nº 118:
Bibliotheque Nationale, París: p. 90 (1); p. 91 (3); p. 93 (2); p. 100 (1); pp. 104-105 (1); p. 108 (1,2); p. 111 (1); p. 112 (1).
Museo Nacional de Arte Oriental, Roma: p. 86 (1,2); p. 87 (3); p. 95 (1).
Museo Nacional, Estocolmo: p. 106 (1).
Museum of Fine Arts, Boston (Mass.): p. 92 (1); pp. 98-99.
La reproducción de la ilustración de las páginas 98-99 se debe a la cortesía de Editions Euros, París.
Los caracteres chinos de las páginas 100 y 102 han sido diseñados por el profesor Yang Feng-chi, Roma.

Traducción de Antonio Bonanno.

Centro Editor de América Latina S. A.
Piedras 83 - Buenos Aires
Hecho el depósito de ley
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Sebastián de Amorrortu e Hijos S. A. - Luca 2223, Buenos Aires, en septiembre de 1970.

Lao-tse

Piero Corradini

771 a.C.
Comienzo del período llamado "Primavera y otoño", según el título de la crónica del principado de Lu, escrita por Confucio, que se inicia a partir de este año.

604 a.C. (?)
Nacimiento de Lao-tse.

551 a.C.
Nacimiento de Confucio.

522 a.C. (?)
Supuesto encuentro de Lao-tse y Confucio.

520 a.C. (?)
Lao-tse abandona el mundo y desaparece en lo desconocido.

El espíritu de China
De las tres doctrinas que impregnaron por largos siglos la civilización china, es decir, confucianismo, taoísmo y budismo, dos son el fruto auténtico y original de la especulación filosófico-religiosa de esa inmensa zona centro-meridional del continente asiático; la otra, el budismo, provino de la India, así como mucho después llegará de Europa el cristianismo, y se difundirá entre todas las clases sociales y todos los rangos, pero sin desalojar a las antiguas creencias indígenas. Confucianismo y taoísmo, que desde cierto punto de vista representan dos aspectos característicos del espíritu chino, tuvieron origen en la China septentrional casi en la misma época, es decir, en el siglo VI a.C.
En las páginas que siguen nos ocuparemos de Lao-tse, el legendario fundador del taoísmo, y del libro que se le atribuye, el *Clásico de la Vida y de su Virtud*, en chino *Tao-tê-ching*, que representa la base de todo el pensamiento de aquella escuela.

"Primavera y otoño"
El período histórico que va del año 771 al 481 a.C., y al que, debido al título de una célebre crónica que escribiera Confucio, se le da tradicionalmente el nombre de "Primavera y otoño", es uno de los más densos de la historia china. El reinado de los Chou, cuya dinastía se había afirmado en el siglo XI a.C., y había podido establecer sólidamente su dominio en el valle del Río Amarillo —cuna de la civilización china—, estaba en plena decadencia y si bien un rey se sentaba aún en el trono en la capital Lo-yang, no ejercía éste su autoridad más que en el territorio inmediatamente próximo a la ciudad. Sólo el carácter sagrado de su cargo continuaba siendo reconocido por los numerosos príncipes, antes vasallos pero ya independientes, quienes se dividían el dominio del resto de la China. Al carecer de una fuerte autoridad central, China se precipitó por más de tres años en el caos de la discordia intestina y de la guerra fratricida. Pero a pesar de las guerras y las destrucciones, la civilización proseguía su marcha en modo imperturbable y China se aprestaba a convertirse en la nación poderosa y civilizada que mantendría, por más de dos milenios, el dominio político y cultural del Extremo Oriente. Los hallazgos arqueológicos de estas últimas décadas y el testimonio de las fuentes literarias atestiguan que se estaban produciendo grandes cambios en la estructura económica y social del país. Justamente en el comienzo del período que estamos tratando se introducía el uso del hierro, utilizado especialmente para la producción de armas y de utensilios agrícolas, mientras el bronce continuaba siendo utilizado para los utensilios domésticos y los vasos de sacrificio. El descubrimiento daba nuevo impulso al desarrollo de la economía china. Gracias a los arados del nuevo tipo, la producción agrícola aumentaba y, al mismo tiempo que a este aumento de riqueza, se asistía a un incremento demográfico sin precedentes. Había necesidad de nuevas tierras, y los colonos chinos emigraban del valle del Río Amarillo hacia las llanuras fértiles de la cuenca del Yang-tse-kiang. Las poblaciones aborígenes, que vivían en los bosques y en las junglas lacustres del Hupei y del curso medio del Yang-tse-kiang, iban asimilando la civilización de los conquistadores o eran expulsados hacia las zonas más impenetrables, si lograban escapar al exterminio. La utilización del nuevo metal había ocasionado también un aumento del potencial bélico de los diversos estados, lo que si bien por una parte les daba a los chinos una indiscutida superioridad sobre las poblaciones semibárbaras, cuyas tierras saqueaban y ocupaban, por otra parte tornaba más feroces y destructivas las guerras entre feudos, y los más pequeños entre éstos desaparecían, uno tras otro, absorbidos de una manera u otra por los mayores. En los valles de los dos grandes ríos se formaron así grandes estados regionales, tanto más vastos cuanto más alejados estaban del Honan, es decir, de la región al sur del Río Amarillo, que había visto nacer la civilización del pueblo chino. Eran formaciones políticas belicosas y fuertes, en continua expansión demográfica, a menudo, si no continuadamente, en lucha entre sí. En esta época, la población de China podía ser dividida en tres

1

2



1. Guarniciones para carro: cobertura del extremo del eje. Época Yin-Chou (1028-900 a.C. aprox.). Roma, Museo Nacional de Arte Oriental.

2. Insignia de mando (Kuei). *Giada. Período Chou medio (900-650 a.C.). Roma, Museo Nacional de Arte Oriental.*

3. Vaso ritual (Chüeh). *Bronce. Época Yin-Chou (1028-900 a.C.). Roma, Museo Nacional de Arte Oriental.*



grupos. El más importante era la confederación de los antiguos feudatarios de la dinastía Chou, que comprendía, aparte de la pequeña posesión regia con su capital Lo-yang, los estados de Ch'in en el Shenshi, Chin en el Shansi, Ch'i y Lu en el Shantung, y numerosos estados menores. De entre éstos surgieron y se engrandecieron Ch'in, Chin y Ch'i. El segundo grupo no era del mismo origen que los Chou, pero había asimilado la civilización, la lengua y las costumbres de éstos. Lo constituían los estados meridionales, del curso medio e inferior del Yang-tse-kiang, entre los que alcanzó mayor extensión y poderío el estado de Ch'u. El tercer grupo estaba constituido por tribus ajenas a la civilización de los Chou, nómades de las estepas del norte o cazadores de los bosques del sur. Estas tribus representaban al enemigo común, que amenazaba las cosechas y la tranquilidad de las pacíficas poblaciones agrícolas, porque necesitaba nuevas tierras para cultivar.

En torno a la mitad del siglo VII los estados del norte formaron una alianza, dirigida por el más poderoso de ellos, el Ch'i. El señor de Ch'i, Huang-kung, a la cabeza de los ejércitos confederados, lograba derrotar a los bárbaros Jung-ti del noroeste y devolver la paz y la tranquilidad a la cuenca del Río Amarillo. En el año 656 Huankung invadía el estado meridional de Ch'u y lo obligaba a aceptar su supremacía. Luego de esta victoria, Huang-kung asumió el título de *pa*, "el que ejerce la hegemonía". de la gran confederación china.

El lema propagandista con el que Huangkung había logrado reunir, bajo sus órdenes, a las fuerzas coligadas de los diversos estados chinos, había sido: "Ser leales al rey y expulsar a las tribus bárbaras". El mismo nos puede iluminar en cuanto a los que debían ser los objetivos políticos que perseguía: no tanto una afirmación de supremacía del propio estado sobre los otros, como la expansión hacia nuevas tierras. La idea colonizadora era el motivo dominante y los verdaderos enemigos eran aquellos que no participaban de la civilización china, cuyo representante ideal continuaba siendo el rey de Lo-yang.

El respeto por el título real (*wang*) duró mucho más de cuanto parecía posible. Al mismo se le reconocía un carácter sagrado, basado en una tradición ya antigua, por lo que cuando cesó la supremacía de Ch'i en la confederación, y otros estados obtuvieron esa posición, sus señores tomaron aquel título que Huang-kung había sido el primero en atribuirse, casi como para distinguir que una cosa era la hegemonía política efectiva y otra la función sacerdotal del rey.

Pero entre el fulgor de las armas y el clamor de las batallas no se perdió ni se debilitó el concepto de unidad nacional, de modo que continuaron tomando forma las expresiones más genuinas de aquella civilización, y en particular el pensamiento filosófico en sus escuelas fundamentales, confucianismo y taoísmo. El legendario fundador del taoísmo, Lao-tse, nació y vivió, según la tradición, en esta época de elaboración moral y material, de la que la nación china saldría mejorada y renovada, pronta a tomar vuelo, como el insecto de la crisálida.

Vida y leyenda de Lao-tse

No se puede afirmar con seguridad que Lao-tse, aquel a quien se considera tradicionalmente como el fundador del taoísmo, haya existido. Sin embargo es cierto que en el actual distrito de Lu-yi, en el Honan, se muestra aún un templo, el *T'ai-ch'ing-kung* o "Palacio de la máxima pureza", que se dice erigido sobre la casa donde nació el filósofo, pero muy probablemente esta tradición no merece confianza. En las *Memorias históricas* (*Shih-chi*) de Ssû-ma Ch'ien (145-86 a.C.), que fue el fundador de la gran tradición historiográfica china, hallamos, sin embargo, una breve biografía de Lao-tse, lo que dado la seriedad y los conocimientos del autor, haría pensar en la autenticidad de la historia del personaje. Pero Ssû-ma Ch'ien escribía en una época en la que la figura de Lao-tse había sido ya mitizada y decididamente divinizada por sus adeptos, por lo que tampoco se debe descartar la hipótesis de que nuestro historiador, en polémica con los taoístas, habría incluido, entre otras, una biografía de Lao-tse para negar el origen divino y sobrenatural del maestro y demostrar que el filósofo había sido un hombre como los otros.

Como quiera que sean las cosas, según la biografía contenida en el *Shih-chi*, el fundador del taoísmo se habría llamado, en realidad, Li Erh, y Lao-tse no sería más que un sobrenombre.

Los dos caracteres que componen este sobrenombre pueden significar, al mismo tiempo, "Viejo Filósofo" y también "Viejo Niño". Este segundo significado fue aprovechado por la leyenda posterior, absolutamente fantástica, que pretendió hacerlo nacer luego de setenta y dos años de gestación en el seno materno, por lo que habría nacido canoso y ya docto, sin la necesidad de obtener su propia ciencia en la escuela de otros maestros.

Ssû-ma Ch'ien no proporciona fecha alguna con respecto al nacimiento. Los eruditos chinos de la generación siguiente a la del historiador la fijan en el año 604 a.C.; la tradición pretende que Lao-tse vivió ochenta y cuatro años, por lo que habría muerto en 520, en tiempo para conocer, ya anciano, a Confucio.

Siempre según Ssû-ma Ch'ien, Lao-tse fue archivero en la corte de los Chou, en Loyang, y allí pasó su madurez y su vejez, sin interesarse nunca activamente en la vida pública, pero sumergiéndose en los estudios y observando los sucesos que se desarrollaban a su alrededor.

En efecto, en aquel tiempo el dominio

1. Vaso de bronce (Hu).
Período Chou tardío (siglo VIII-VII a.C.).



1

2



3

directo del rey de China debía representar un oasis de paz, aislado como estaba de todas las disputas territoriales y de las luchas por la hegemonía política, alejado de los teatros de operación de las guerras de resistencia y de conquista contra los bárbaros del sur y del norte. Desde aquel pacífico observatorio se podía asistir al deterioro recíproco de los estados feudales y al espectáculo, cada vez más patético, de un rey y de una corte ya carentes de autoridad, reducidos a meros símbolos sin equivalencia sustancial, fantasmas de una época pasada.

Durante estos años de estudio y de meditación se coloca, tradicionalmente, el encuentro del joven Confucio y el anciano Laotse, que ninguna prueba confirma, pero que les ha gustado imaginar tanto a confucianos como a taoístas, para rendir homenaje a las dotes y a las virtudes de sus patriarcas. Por otra parte, parecería ser que si el episodio fue falso, el mismo debería ser atribuido más a los taoístas que a los confucianos, por cuanto —como veremos en seguida— Confucio, presentado joven en el coloquio (y sabemos que en China nunca se consideró compatible la sabiduría con la juventud), es el derrotado en la confrontación de las diversas ideas, por lo que se ve obligado a expresar toda su admiración por el Viejo Filósofo, mientras éste mantiene inalterada su altivez y su distancia.

Confucio, en la época en que se supone ocurrió el encuentro, ya pensaba seriamente en reformar las costumbres de la nación y en mejorar su fortuna, tratando de poner nuevamente en vigor las doctrinas y las costumbres de la antigüedad, como si ésta fuera una época de oro, dotada de todas las virtudes, desaparecidas luego con el andar del tiempo. Por ello visitaba las diversas cortes chinas, donde ofrecía a los príncipes sus servicios de hombre virtuoso y de político sagaz. Sabiendo que en la capital de los Chou vivía un sabio cuya fama, aunque él prefería sobre todo el silencio y la soledad, se había difundido por toda la China, deseó visitarlo para confiarle sus inquietudes y explicarle sus propias doctrinas.

Pero el reformador no obtuvo de Lao-tse ni aliento ni apoyo.

Al preocupado discurso de Confucio, Laotse replicó con palabras que fueron famosas luego:

"Aquellos de los que siempre habláis, los sabios de la antigüedad, hace tiempo que han muerto. El cuerpo de ellos está destruido, y sólo quedan las máximas. Éstas tienen gran valor para quien las posee pero, como el hábil comerciante esconde sus riquezas por temor de los ladrones, así el verdadero sabio debe esconder su virtud y su ciencia por temor al vulgo. ¡Liberaos del orgullo y de los deseos que os agitan; renunciad a los proyectos ambiciosos

1. *Encuentro de Confucio y Lao-tse, de Shib Kang* (Bibl. Nac., París).

2. *El dragón verde, símbolo del Este. Tumba de las dos pilastras, Corea septentrional.*

3. *In-hsi recibe a Lao-tse* (Bibl. Nac., París).

Lao--tse



1. La contemplación del sabio. de Wu Wei (1459-1508). Boston, Mass., Museum of Fine Arts.

2. Lao-tse, de Mu-ch'i (siglo XII-XIII) (Bibl. Nac., París).

de los que no podéis extraer ningún provecho! Vos habláis de la humanidad y de la justicia de los antiguos sabios; y bien, aun hoy, ¿no sirven humanidad y justicia para enmascarar a la crueldad y a la prepotencia? La paloma, para ser blanca, no se lava todos los días, y el cuervo no se tiñe para ser negro. Sin embargo, vos predicáis la humanidad y la justicia para hacer que los hombres se tornen humanos y justos. ¡Os habéis engañado en cuanto a vuestra naturaleza humana!"

Peor respuesta no habría podido recibir Confucio: humanidad y justicia eran, como veremos, los dos ejes en los que se apoyaba toda la ética confuciana, y decirle a un moralista que se ha engañado en cuanto a la naturaleza humana significa negarle validez a toda su obra.

También refiere la tradición que Confucio, vuelto a sus discípulos luego del coloquio, por largo tiempo permaneció silencioso. Pasados tres días, uno de los discípulos lo interrogó acerca de Lao-tse, y Confucio habría respondido de este modo: "Yo sé que los pájaros vuelan, los peces nadan y los cuadrúpedos corren. Los animales que corren pueden ser prendidos con el lazo, los que nadan, con las redes, y los que vuelan, con las flechas. En lo que concierne al dragón, que se eleva en el cielo y es llevado por las nubes, no sé cómo se puede hacer para capturarlo. He visto a Laotse: bien, él es como el dragón."

Como se ve, la tradición nos presenta a los dos filósofos en confrontación, y si bien entre líneas se puede descubrir cierta simpatía por las opiniones de Lao-tse, no se desea afirmar categóricamente cuál de los dos estaba en lo cierto. En efecto, si por una parte Lao-tse le reprochaba a Confucio que persiguiera quimeras inalcanzables —"vanas palabras sin sentido"—, humanidad y justicia, por la otra Confucio consideraba al "Viejo Filósofo" evadido de la realidad terrena, y a sus doctrinas, comparadas con el inasible dragón, dignas tan sólo de aquellos que gustan moverse en el espacio de la imaginación y de la fantasía (los vientos y las nubes de la imagen confuciana), sin ser de utilidad para nadie.

Luego del encuentro con Confucio, Lao-tse abandonó hasta su tranquila actividad de archivero y se retiró a la vida privada. Veía que los asuntos de estado empeoraban progresivamente, y esto lo convencía cada vez más firmemente a no participar activamente en nada, a replegarse en sí mismo. Ponía en práctica lo que será el principio básico de su concepción filosófica, el principio de la inacción. De su vida no se recuerdan otros hechos salientes, salvo que, al fin, cansado de asistir a espectáculos de corrupción y a la destrucción del estado, decidió marcharse a otro lugar, en un viaje sin retorno.

En los confines entre el Honan y el Shensi existen aún, y son mostrados a los turistas, los restos de la barrera de la frontera frente a la cual se detuvo el Sabio, antes de partir para las tierras desconocidas del Occidente: se trata de la *Han-ku chiu-kuan*, la "Vieja barrera" de Han-ku, ciudad que corresponde a la actual Ling-pao. Un tal Inhsi, que estaba a cargo del puesto de guardia de la barrera, al reconocer al filósofo le rindió grandes honores y enterado de que Lao-tse intentaba abandonar definitivamente la sociedad humana para retirarse a la soledad, le rogó que por lo menos expusiera, por escrito y en orden, el provecho que había obtenido hasta entonces de sus meditaciones.

Lao-tse condescendió de buen grado al deseo de In-hsi y descendiendo de su cabalgadura, escribió una obra breve, en dos libros y más de cinco mil palabras, en la que condensó todo su pensamiento. Se la entregó a In-hsi y partió, y nada más se supo de él. En este modo habría sido compuesto el Tao-tê-ching, el *Clásico de la Vida y de su Virtud*, el texto básico de toda la especulación taoísta.

Nada más sabemos a propósito de Lao-tse, y esta escasez de noticias y el hecho de que lo poco que de él nos ha llegado esté tan cargado de elementos legendarios, ha dado pie para que muchos pensaran que el "Viejo Filósofo", a pesar de la biografía que de él escribiera un historiador notoriamente atendible como Ssû-ma Ch'ien, nunca existió.

Aun cuando su adepto Ko Hung, que viviera en torno al año 350 d.C., llega a darnos hasta una minuciosa descripción de algunos detalles de lo que habría sido su aspecto físico, y nos describe también su carácter, tampoco estos elementos significan una contribución seria que puede afirmar la hipótesis de la existencia efectiva de Lao-tse. Se trata, en efecto, de aquellos mismos detalles físicos que la iconografía taoísta atribuía a las divinidades y a los *hsien-jen*, es decir, a los hombres que, siguiendo la verdadera doctrina, habían alcanzado la inmortalidad.

En el *Shen-hsien-chuan* [Biografía de los Espíritus y de los Genios], que es justamente la obra de Ko Hung, Lao-tse es descripto como de color blanco-amarillento, de espesas cejas, de frente espaciosa con algunas arrugas y dos protuberancias, las orejas grandes, los dientes ralos, la boca angulosa y la nariz grande; grandes, y decididamente desproporcionados, los pies y las manos. En cuanto a su carácter, Ko Hung lo describe como pacífico e indiferente: carente de deseos, sólo se dedicaba al arte mágico, en su intención de lograr el modo para prolongar la vida. Como se ve, no son éstos, elementos de autenticidad. Pero si bien nutrimos serias dudas acerca de la existencia efectiva del hombre Lao-tse, no por ello se tornan menos importantes la doctrina y el libro que le fueron atribuidos.

No sería posible exponer, y mucho menos comprender, el contenido del *Tao-tê-ching* y el pensamiento de Lao-tse, sin encuadrarlo preliminarmente en aquel contexto



2

de pensamiento y de concepciones naturales y sobrenaturales, del que surgió y se desarrolló el pensamiento taoísta. Y tampoco se puede omitir el pensamiento de los confucianos, que fue la escuela que más directa y constantemente se opuso al taoísmo, por cuanto —ya lo hemos visto al referirnos al coloquio entre Lao-tse y Confucio— fue continua la polémica de los taoístas contra los moralistas, para ellos, hipócritas confucianos. Por lo tanto, comenzaremos por exponer brevemente y en líneas generales los puntos fundamentales de la especulación preconfuciana (que es también pretaoísta) y del confucianismo.

El pensamiento chino anterior a Lao-tse: la especulación preconfuciana

Resulta difícil reconstruir con exactitud las concepciones filosófico-religiosas de los chinos en la época arcaica. Los textos antiguos, que nos han llegado en la redacción cuidada por Confucio o por sus discípulos, no tratan nunca, o casi nunca, los problemas metafísicos. El origen de las cosas, la primera formación de éstas, el porqué de su existencia, son temas que ni siquiera se tocan, como si se tratara de cuestiones de importancia secundaria o directamente de ninguna importancia. Ello no quita, sin embargo, que la especulación filosófica china de los tiempos más antiguos no haya abordado aquellos problemas y que no los haya resuelto, naturalmente a su modo. Para rastrear estas ideas, sin embargo, debemos remitirnos a textos posteriores y entonces, cuanto más recientes, tanto menos fieles a la tradición. La causa se encuentra, sin duda, en el carácter eminentemente práctico y ajeno a toda preocupación por lo sobrenatural de la doctrina confuciana, es decir, de aquella doctrina a la que se debe la compilación de los textos más antiguos relativos al pensamiento chino. Entre los aforismos más conocidos de Confucio se halla, en efecto, la respuesta que diera a un discípulo quien le preguntaba qué había más allá del mundo sensible. El maestro dijo: "No conocemos esta vida; ¿por qué preocuparnos por la otra?" Fueron los taoístas, en cambio, los adeptos de Lao-tse, los continuadores y conservadores de la tradición más antigua. En el libro de Hui-nan-tzû, filósofo taoísta que floreciera en torno a la mitad del siglo II a.C., hallamos referencias de la antigua cosmogonía china.

Según ésta, todo procede de un primitivo caos indiferenciado, el *t'ai-chi*, animado por la lucha y por la unión de dos principios fundamentales, *yang* y *yin*, principio masculino y principio femenino respectivamente. De esta unión dialéctica deriva todo el mundo sensible, cuyas manifestaciones no son más que el resultado de la lucha entre estos dos opuestos. *Yang* es el principio positivo, masculino, el principio de la fuerza y de la luz; *yin* es su contrario, el principio femenino: al mismo se reconducen todas aquellas manifestaciones y fuerzas de la naturaleza que son la antítesis de *yang*.

Tal concepción debe su origen, con toda probabilidad, al carácter agrícola de la civilización china. La característica fundamental de la agricultura china es la inestabilidad de las cosechas, especialmente en las regiones septentrionales donde los ríos, en crecida, con toda facilidad, rompen los diques e inundan los campos, arruinando los cultivos. El campesino chino nunca estaba tranquilo y confiado en el porvenir, sino que se sentía, más que nadie, continuamente amenazado en sus medios de sustento. Desde la antigüedad consideró, por lo tanto, a las fuerzas de la naturaleza como amigas o enemigas, y le pareció que su prosperidad dependía del precario equilibrio de fuerzas destructivas y animadoras, *yin* y *yang*, en continua, admirable, y al mismo tiempo terrible lucha entre sí.

A esta concepción dualista se pueden reducir todas las formulaciones primitivas de la especulación china. Los dos principios gobiernan al mundo, y las divinidades mitológicas no son más que la expresión, adaptada según las circunstancias, de los dos principios. El cielo es *yang*, así como el sol; la tierra es *yin*, como la luna; de la unión-encuentro del cielo (es decir, de los elementos climáticos) con la tierra se produce la cosecha, más o menos rica, y el campesino puede alimentar a los suyos y a sí mismo, asegurándose la supervivencia.

Por esto los grandes altares del culto público chino, culto oficiado por el rey, primero, por el emperador, luego, en nombre de todo el pueblo, eran dedicados —y aún se admiran en Pekín— al Cielo y a la Tierra.

A la observación del campesino chino no se le escapaba, entonces, que de los factores climáticos, es decir, del cielo, dependía su bienestar o su desventura. Tampoco se le escapaba que los productos de la naturaleza obedecen, en el ciclo de las estaciones, siempre recurrente, a la voluntad del cielo y de la tierra, y que el cielo los fecunda; del mismo modo el hijo se asemeja a sus padres, y aparte de deberles obediencia, también debe honrarlos. El mismo campesino había aprendido, con su propia experiencia, que todo acto de su vida de trabajo debía ser realizado en el momento justo y según la oportunidad favorable. El mundo se le aparecía, entonces, como si estuviera regulado por un reloj que al medir el ritmo de la alternancia perenne de las estaciones, regulaba también su vida según el metro en que vivían sus plantas y sus animales. Todo ello contribuía a la formación de una ética naturalista y llegaba también a influir en el campo de la vida pública; es natural, en efecto, que ésta se inspirara en criterios paternalistas y que el estado fuera concebido como una gran familia, que debía gobernarse según el ejemplo que proporcionaban las leyes de la naturaleza.

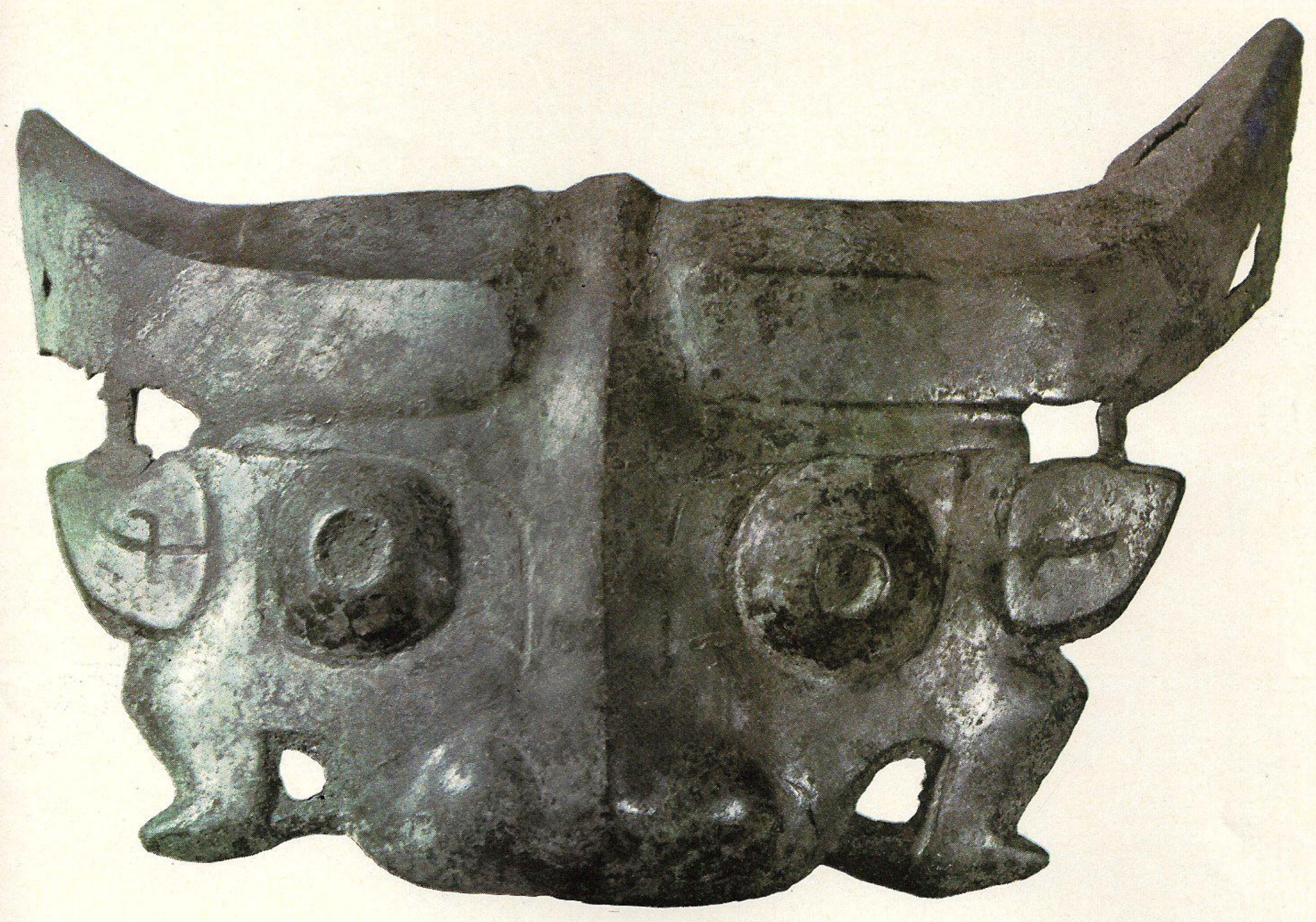
Confucio y su doctrina

El codificador de esta ética y de esta doctrina política fue un filósofo llamado Chung-ni, más comúnmente llamado Kung-tzû o Kung-fu-tzû (el "Maestro Kung"). Entre nosotros se lo conoce como Confucio (de *Confutius*, forma latinizada de Kung-fu-tzû, utilizada por los misioneros jesuitas del siglo XVII).

Confucio vivió en la segunda mitad del siglo VI a.C., y era joven cuando Lao-tse ya era viejo. Las fechas de su vida, que la tradición fijó entre 551 y 479 a.C., son inciertas. Provenía de una familia de pequeña nobleza en decadencia del estado de Lu (Shantung actual) y pasó su vida enseñando y ofreciendo su colaboración, como hombre de estado, a los diversos príncipes que en esa época se disputaban la supremacía sobre China. Sin embargo, desde el punto de vista práctica su actividad pública fue una cadena de fracasos; tal vez logró hacerse nombrar ministro, pero su honestidad personal le procuró, bien pronto, enemistades tales que lo obligaron a retirarse. Entonces se dedicó exclusivamente a instruir a sus discípulos y a elaborar aquella doctrina que dejaría una impronta indeleble en toda la civilización china. Esta doctrina, que pone el acento sobre todo en los problemas éticos, se basa en la comprobación de que la naturaleza es lo más perfecto que existe en el mundo; por lo tanto, las relaciones entre los hombres deben inspirarse en ella y fundarse, por analogía, en lo que ella sugiere. Otros principios fundamentales del confucianismo son la incondicional admiración de todo cuanto ocurrió en el pasado, el respeto absoluto por los grandes de la antigüedad y sus obras, y el culto de los antepasados. Pero para alcanzar la meta y vivir "moralmente" según la naturaleza, será necesario ante todo, tener ideas muy claras. Y esta claridad de ideas sólo se puede obtener cuando el conocimiento humano se basa en algo fijo, inequívoco, solamente cuando todas las cosas, todos los hechos, son conocidos en su verdadera realidad, cuando los hombres corresponden a los objetos.

"La primera cosa que debe hacerse es la rectificación de los nombres" (*Discursos*, XIII, 3).

Esta rectificación de los nombres debía consistir en la realización del acuerdo entre el mismo nombre y la realidad que representa en el cuadro de aquella tradición antigua de la que, justamente, Confucio fue el codificador y el conservador. Para lograr esta coincidencia entre palabras y hechos, que permitirá al hombre comportarse en el modo justo, sin equívocos, y hallar, entonces, aquel equilibrio que es la aspiración más natural de la naturaleza humana, es necesario dedicarse al estudio de las antiguas tradiciones, de las que se podrá recabar la capacidad para comprender el significado de todo y, en particular, se podrá alcanzar la conciencia de los propios deberes y aprender a cumplirlos. Así, todo elemento que constituye la sociedad humana sabrá estar en su puesto, actuar de conformidad, y contribuir a la realización



1

1. Máscara que representa un t'ao-t'ieh. Bronce. Período Chou medio (900-650 a.C.). Roma, Museo Nacional de Arte Oriental.

de un orden social en perfecta armonía con la naturaleza.

Pero, ¿en qué consisten estos deberes? Según Confucio y su escuela, estos deberes consisten en ser virtuosos, en ser *i* y *jen*, en poseer humanidad y justicia, justamente aquellas dos virtudes contra las que se dirigían las acres invectivas de Lao-tse. Sin embargo, estos dos conceptos de virtud tuvieron un rol importantísimo, porque son aquellos que, por lo menos oficialmente, dominaron la moral común del pueblo chino por largos siglos.

I es la virtud de la rectitud, el imperativo categórico que se impone a toda persona que no falta a sus deberes particulares, derivados de su posición en la sociedad. *Jen*, en cambio, es la virtud de la sensibilidad humana, dividida en dos momentos –positivo y negativo, *chung* y *shu*–, que consiste en amar al prójimo y que está expresada por la máxima, de sabor evangélico, "No hagas a los otros lo que no deseas que te hagan" (*Discursos*, XII, 2). Como se ve, la idea de *i* es especialmente formal, pero la de *jen* es mucho más concreta. La esencia formal de los deberes del hombre en la sociedad se halla en el imperativo categórico, pero la esencia material se concretiza en el amor por el prójimo. Así el padre, una vez consciente de sus deberes de padre, se comportará como padre que ama a su propio hijo; el hijo, a su vez, se comportará como hijo que ama al propio padre, etcétera.

De estos principios se derivan otros, secundarios como orden lógico pero no menos importantes en la práctica.

Ante todo la identificación de aquellos deberes, prescriptos por la virtud de la rectitud, que se hallan en la adhesión completa al mundo y a sus manifestaciones, adhesión, entonces, naturalista a la vida, en la que se asume a la familia como modelo de la sociedad humana, única forma primitiva de asociación natural entre hombres. Al Estado se lo concibe, entonces, como una gran familia, desmesurada, en la que el monarca es "padre y madre" (*fumu*) de los súbditos y como un padre y una madre se debe comportar en cuanto a éstos, quienes, a su vez, le deben amor, respeto y obediencia filial.

Luego, en cuanto a los individuos, éstos, para realizar la virtud *i*, son impulsados a actuar tanto en el ámbito del pequeño mundo familiar como en aquel, más vasto, de la vida del Estado: ellos no podrán sustraerse a los deberes inherentes a su posición (que, para los confucioanos, es una posición "natural") y, por otra parte, tampoco podrán realizarlos en vista o en espera de un beneficio personal, siendo el beneficio (*li*) un concepto absolutamente opuesto al de rectitud. Es necesario "hacer", entonces, y "hacer por nada", hacer solamente porque este es el deber, para que se realice aquella


月落江天罷釣魚倚柳坐
辛卯秋御題

1. El ermitaño que duerme en una barca, atribuido a Ma Yüan (activo en torno a 1190-1224). Propiedad del Gobierno Chino.

armonía entre cielo y tierra, que se verifica sólo cuando cada uno cumple su propio deber desinteresadamente, participando con espíritu activo en la vida social, y que garantiza paz y prosperidad al pueblo y a toda la nación: la "gran paz" (*tai-p'ing*). Esta idea de la "gran paz" universal, diríamos casi cósmica, es una idea apreciada por todas las ideologías chinas. La meta a alcanzar es la misma; sólo difieren los métodos utilizados para lograrla. Aún los taoístas, veremos, aspiran a realizar la "gran paz" en el universo (y por universo, en China, se entendió siempre solamente China); también los movimientos revolucionarios, que agitaron periódicamente a China y que se basaban en concepciones de renovación religiosa, aspiraban a la "gran paz"; el mismo movimiento revolucionario que en la segunda mitad del siglo pasado intentó una renovación total de las relaciones políticas y sociales del país, deseó tomar este nombre: *T'ai-p'ing*.

La filosofía confuciana que, como se habrá notado, jamás habla de "derechos" sino solamente de "deberes", tiende por lo tanto a realizar esta "gran paz" gracias al perfeccionamiento del individuo y de sus virtudes, que sin embargo pierden todo valor si no están incluidas en el contexto de un perfeccionamiento ulterior de la sociedad en que vive.

Lao-tse definió al conjunto de las enseñanzas confucianas (de la que sólo hemos hecho una breve referencia) "vanas palabras sin sentido" y en el famoso coloquio que mencionáramos, criticó rudamente a los dos ejes de aquella filosofía, es decir, a las virtudes de rectitud y de humanidad. Un abismo propiamente dicho separa, en efecto, al confucianismo del taoísmo, que al contrario de aquel, sostuvo un individualismo casi anárquico, enérgico, al que era ajena toda preocupación cívica y social.

Los precursores de Lao-tse: Yang Chu

Netamente diferente del confucianismo, el taoísmo representa, por así decirlo, el otro rostro, el aspecto más apropiadamente especulativo de pensamiento chino. No por nada la tradición nos presenta la figura de Lao-tse en modo esfumado, y nos nos refiere demasiados detalles de su vida. Como ya hemos visto, de Lao-tse no se sabe prácticamente nada, salvo que nació, vivió en modo oscuro y reservado, y finalmente desapareció, sin dejar otras huellas de sí que un libro, último mensaje enviado a la humanidad en el momento de atravesar los confines del mundo. Sólo para un episodio de su vida abundan los detalles —el coloquio con Confucio— y aquí los elementos polémicos en cuanto a la otra escuela son tan numerosos y elaborados que hacen dudar de la autenticidad del episodio. Sin embargo, un hecho surge claramente de esta tradición, es decir, que Lao-tse, si vivió, vivió escondido, sin participar nunca activamente en la vida pública; esta inactividad suya, esta separación de las cosas del mundo, sirvió de ejemplo a todos los adeptos de su doctrina.

El problema de los orígenes del taoísmo no fue resuelto todavía en modo definitivo. En efecto, el taoísmo no es el fruto de la especulación de una persona, sino de muchas, y sobre todo en épocas sucesivas.

El mismo libro atribuido a Lao-tse —por lo menos en la forma en que nos ha llegado— parecería compuesto por varios autores y a la luz de la crítica, parece casi un mosaico, fruto de una especulación filosófica más bien tardía. Si se considera la cuestión desde el punto de vista de crítica interna, entonces hallamos que muchas de las ideas contenidas en el libro atribuido a Lao-tse pertenecían a un filósofo, Yang Chu, que habría vivido (fechas ciertas no se conocen) antes de la composición del *Tao-tê-ching*.

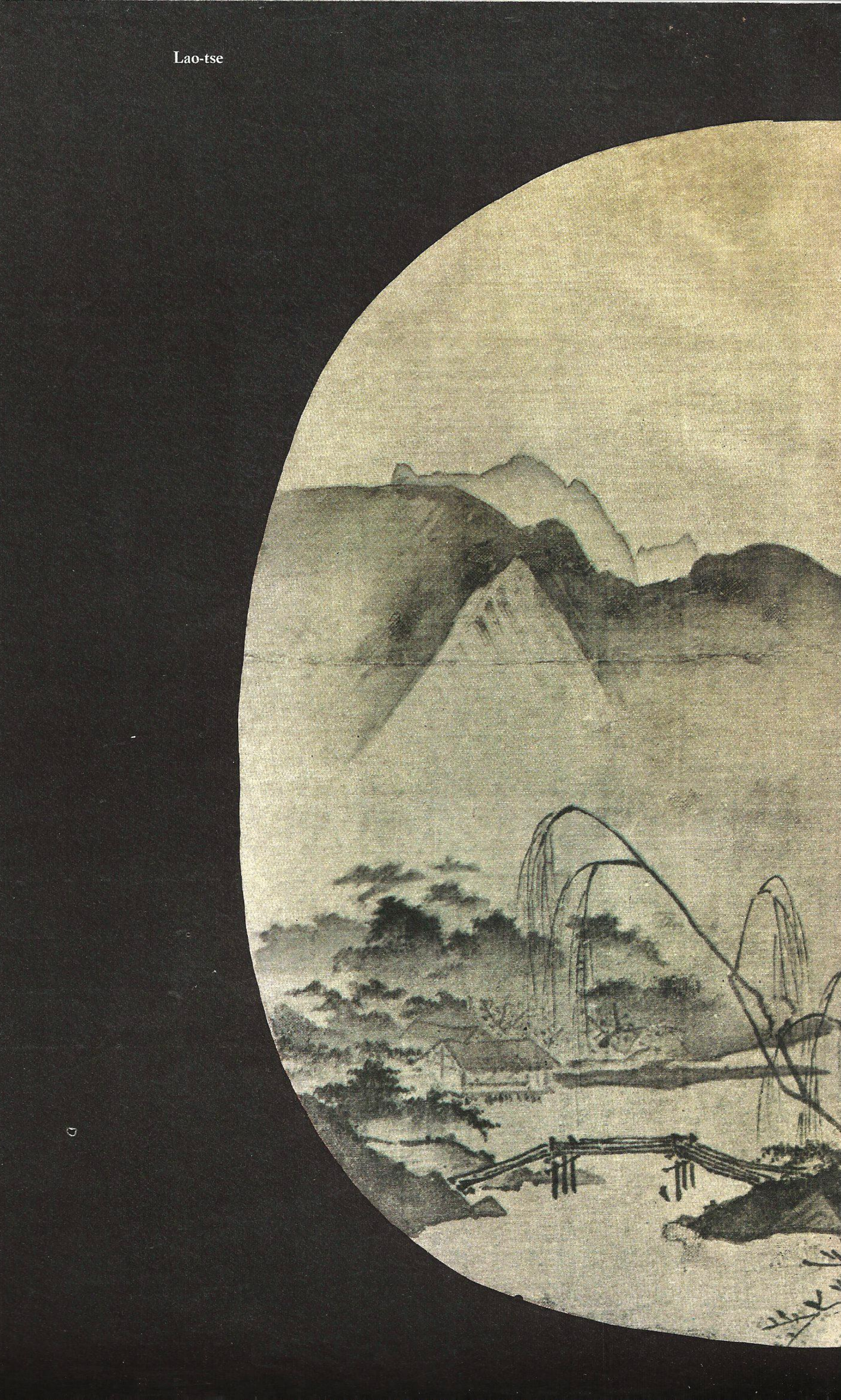
Existe quien sostiene que Yang Chu fue un simple precursor del taoísmo, y quien, en cambio, lo pone como el principal exponente de la que fuera definida como "primera fase" del taoísmo. Como quiera que se la considere, los aspectos de la cuestión no cambian; es cierto, de todos modos, que las ideas propugnadas por Yang Chu, tal como podemos reconstruirlas de los fragmentos que nos han llegado, presentan sorprendentes afinidades con lo que será expresado luego en el *Tao-tê-ching* y en los textos taoístas posteriores.

Yang Chu fue el sostenedor de la denominada "filosofía del egoísmo", es decir, de una filosofía individualista hasta el extremo. De él se decía que "aunque hubiera podido beneficiar al mundo entero arrancándose un solo pelo, no lo habría hecho". Pero el egoísmo de Yang Chu no debe interpretarse en el sentido negativo que estamos habituados a darle a la palabra (también aquí sería necesaria una "rectificción" confuciana): el suyo no es un egoísmo destructivo, sino constructivo, elaborador de la verdadera felicidad y de la verdadera satisfacción del individuo que, al vivir continuamente sólo en el círculo de sus propios intereses, y al tratar de no arriesgar su tranquilidad personal, puede alcanzar así un estado de paz interior tal que se puede considerar feliz.

Muchos conceptos expresados por Yang Chu se encuentran también, parafraseados, en el libro atribuido a Lao-tse, como por ejemplo, en el capítulo 13º:

A aquel que, al actuar, da mayor valor
al propio cuerpo que al mundo,
tal vez le será concedido el mundo.
A aquel que se ama a sí mismo más que
al mundo,
tal vez le será confiado el mundo.

Pero, ¿cuál es la vía que deberá seguir el sabio en la búsqueda de la felicidad? Para Yang Chu y sus adeptos, la misma debía consistir en la fuga del mundo, realizable solamente mediante la práctica del eremitismo.





莫能行是以聖人言受國之垢是謂社稷主
受國不祥是謂天下王正言若反 六十四字
和大怨必有餘怨安可以為善是以聖人執
左契不責於人故有德司契无德司撤天道
無親常與善人 卅字
小國寡民使有什佰之器而不用使民重死
而不遠徙有舟輿无所乘之有甲兵无所陳
之使民復結繩而用之甘其食美其服安其
處樂其俗鄰國相望鷄狗之聲相聞使民至
老不相往來 七十三字
信言不美美言不信知者不博博者不知善
者不辯辯者不善聖人无積既以為人已愈
有既以與人已愈多天之道利而不害聖人
之道為而不爭 五十七字
道經卅七章二千一百八十四字
德經卌四章二千八百一十五字
五千文上下二卷合八十一章四千九百九十九字
太極左仙公序係師定河上真人章句
大唐天寶十載歲次辛卯正月乙酉朔廿六日庚戌敦煌郡敦煌縣神沙鄉陽沙里
神泉觀男生清信弟子索栖岳載三十一歲既可以貪於聲色身心滲於榮寵
常在有欲无由自返伏聞老子以无極元年七月甲子日將欲西度關關令尹
喜好樂長生欲從明君受一言之經老子曰善哉子之問也吾道甚深不

1

En las páginas precedentes:

Ma Yüan: Paisaje con sauces.
Boston, Museum of Fine Arts.

1. La parte final (colofón) de un manuscrito del Tao-tê-ching *de Tun-huang (siglo VIII)*
(Bibl. Nac., París).

2. Los caracteres chinos para Tao-tê-ching.



德

經

Sólo en la soledad más absoluta el hombre puede cuidar su propia individualidad, darle la mayor importancia posible a su "ego", sin que lo perturbe en esta ocupa ción la simple presencia de otros hombres semejantes a él. Así, mientras Confucio habría predicado la participación activa en la vida social por parte de todos los hombres, según sus respectivas posibilidades, los taoístas y sus precursores propugnaron la fuga del mundo y el abandono de toda forma de sociabilidad.
Las dos corrientes del pensamiento eran diametralmente opuestas, y los taoístas llamaban a Confucio, despreciándolo y mofándose de la vanidad de sus esfuerzos de reformador: "Aquel que sabe que no puede vencer, pero sigue intentándolo".

Motivos fundamentales de la filosofía taoísta

El punto de partida de la especulación taoísta es el problema de la conservación de la vida y de la búsqueda de un resguardo contra las ofensas provenientes del exterior, en modo de poder llegar, así, a ser felices.
En el fondo, también los confucianos se proponían resolver los mismos problemas, pero como se ha visto, la solución de éstos consistía en la participación activa y desembocaba, entonces, en la potenciación de las estructuras estatales y sociales. La vía de Yang Chu y de los taoístas, en cambio, es la de la fuga del mundo, y el ideal humano es el ermitaño que abandona la sociedad y va a ocultarse allá donde la naturaleza es más virgen y salvaje. En esencia, siempre es la idea de la naturaleza la que domina en las dos corrientes de pensamiento, sólo que los taoístas no hacían ningún intento por adecuarla a la sociedad humana, sino que se sumergían completamente en la misma, casi se identificaban con ella.
Sin embargo, la simple fuga del mundo no podía representar la solución de todos los problemas, ya que éstos se presentaban siempre bajo nuevas formas. El eremitismo es solamente una técnica de elevación espiritual, y la elevación nunca puede ser un fin en sí misma, ya que es un "ejercicio" que requiere una sólida base teórica para que surta efectos apreciables. Así, en el cristianismo es considerada un modo para acercarse más a Dios y, en el budismo, como la vía principal para poderse privar de la "cupido vitae" y escapar así a la ineluctable ley de *karma* —por la que todo ser lleva consigo las consecuencias de todas las buenas y malas acciones que cometió aun en las vidas precedentes— y al ciclo de los nacimientos y las muertes.
El ermitaño del tipo de los adeptos de Yang Chu, aun tratando de aislarse en el modo más completo, tanto que llegaba a formas casi paradojales de egoísmo, no lograba escapar a los males del mundo, tan ligados al hombre que lo siguen donde quiera que él vaya.
¿Entonces? Entonces es necesario tratar de adecuarse a las leyes de la naturaleza sin intentar nunca modificar el ritmo de las cosas con nuestra acción, que sólo puede ser perjudicial a los fines del logro de la felicidad, ya que responde a impulsos y razonamientos que nunca pueden abarcar, todo entero, el orden de las cosas. Éste es el principio del *wei erh wu wei*, es decir, del "hacer y no hacer", concepto ampliamente desarrollado, si bien en forma voluntariamente oscura, en el libro atribuido a Lao-tse, el *Tao-tê-ching*.

El "Tao-tê-ching"

El libro atribuido a Lao-tse, cuyo título significaría *El clásico de la Vía y de su Virtud*, es uno de los grandes libros que han acompañado, y también atormentado, durante siglos, con la misma oscuridad del texto y las infinitas traducciones e interpretaciones que de él se dieron, el camino de la humanidad.
Compuesto, según los críticos más reputados, como Duyvendak, en torno al año 300 a.C. —éste sería el motivo más valedero para dudar de la existencia efectiva de Lao-tse— con más de cinco mil caracteres dividido luego en dos libros y ochenta y uno capítulos ($3 \times 3 \times 3 \times 3 = 81$: número mágico), considerado entre los libros canónicos —primero entre todos— del taoísmo, atrajo y atrae cada vez más, en estos últimos dos siglos, al pensamiento de Occidente; pero los orientalistas europeos, cuanto más se adentraron en su oscuridad, con más firmeza llegaron a afirmar que cuanto más se lo explica menos se lo comprende, por lo que a fuerza de clarificarlo se le ha tornado oscuro.
Extraño destino de un hombre y de un libro; aquel debió existir, dado que existe su obra, pero la naturaleza misma y el contenido de aquélla llevan a dudar de su existencia; esto, es cada vez menos comprensible, pero ejerce una fascinación continua sobre la humanidad que se esfuerza, en los siglos, por interpretar su sentido, y éste resulta cada vez más hermético.
De este libro intentaremos ahora dar una idea, aclarando que hemos seguido las traducciones que nos han parecido mejores (en general la de Duyvendak), y las hemos cotejado directamente con el original chino.
De las dos partes en que ha sido dividido el libro, la primera se inicia con la palabra *tao*, lasegunda con *tê*; ambas palabras concurren para formar el título del libro mismo. Esta segunda parte del título se interpreta, ya sin duda, como "Virtud" o potencia del *tao*, tomando la palabra virtud no en el sentido ético, moralista, sino naturalista, vitalista, mágico, para el que *tê* significa "seguir la ley natural del *tao*".
Pero, ¿qué es el *tao*? Este es el asunto. El sentido, más que ambiguo, múltiple, "caótico" del término, surge de inmediato a los ojos, *in limine libri*, del ideograma que lo representa, que, justamente, puede significar una cantidad indefinida de cosas que se funden y se confunden, produciendo gran perplejidad.
La palabra, o mejor, el ideograma, consiste en un carácter compuesto por dos signos el primero sugiere la idea del movimiento, el segundo la de cabeza, como si significara origen en movimiento o movimiento en origen. El significado fundamental que resultaría es el de un camino (que es el significado que se le da en la lengua hablada) en movimiento o de movimiento de un camino: camino o "vía", entonces, en sentido de viaje, *iter*. Pero tal vez será mejor que dejemos la palabra al libro mismo, remitiéndonos al capítulo inicial, que tiene por objeto, justamente, la definición del *tao*.

Verdadero sentido de la "Vía" (tao)

Capítulo I:

La Vía, que puede ser verdaderamente considerada como la Vía, es diferente de una vía permanente.
Los términos, que pueden ser verdaderamente considerados como términos, son diferentes de los términos permanentes.
El término No-ser expresa el nacimiento del cielo y de la tierra; el término Ser indica a la madre de las diez mil cosas.
Porque, en realidad, es mediante la constante alternativa de No-ser y Ser que la maravilla de uno y la limitación del otro serán comprendidas.
Estos dos, si bien tienen un origen común, son designados como términos diferentes.
Lo que tienen en común se llama Historia, el Misterio de los Misterios, la Puerta de todas las Maravillas.

Como se ve, el lenguaje es voluntariamente oscuro. Sin embargo, este primer capítulo es fundamental para la correcta comprensión de todo el libro.
El autor comienza tratando de definir el significado de *tao*, pero al ser éste indefinido, trata de explicarlo indicando la manera correcta de entenderlo. Existe, entonces, un modo común, ordinario e inferior de considerar al *tao*, como camino empírico. fijo, espacio-temporal, aquel sobre el que nos movemos materialmente, y otro, modo diferente y opuesto, de entenderlo; un modo, digamos, metempírico, ideal, superior, que sugiere simplemente la intuición de una vía en movimiento, de un flujo o curso interminable: una vía móvil como un río. Ser y No-ser, vida y muerte se alternan constantemente; nada es estable, permanente, inmutable. "El verdadero con cepto de 'Vía' asume, por lo tanto, un significado opuesto. De las muchas paradojas del *Tao-tê-ching*, esta es la primera y la más grande" (Duyvendak). Esta vía corriente, hecha sólo de flujo, sin sustancia o sustrato que lo soporta, es difícil y casi imposible de concebir para el sentido común o vulgar. El verdadero concepto de "Vía"



1



2

1, 2. Los caracteres chinos para Tao y para Tê.

que domina toda la obra, se podría entonces definir como viaje, *iter*, camino (de todo, del conjunto de los sucesos que fluyen sin fin). Dada la esencia fluida, móvil del *tao*, refractaria a la terminología ordinaria en uso, se hacen necesarias nuevas, "otras" palabras, a falta de las cuales es preciso poner en guardia en cuanto al nuevo sentido en que se emplea el término antiguo.

Dada la nueva intuición de la Vía (*tao*), ésta se tornaba inexpresable mediante cualquier término (*ming*), ya que los términos, o nombres, sirven justamente para fijar, para siempre, el significado de un concepto definido. Los confucianos sostenían en aquella época, como en Grecia Aristóteles y su escuela, que en un mundo estable y estético, el significado de un concepto era establecido para todos los tiempos por el uso de cierto término. Para los taoístas, en un mundo perpetuamente cambiante, ni los conceptos ni los términos relacionados con el mismo pueden ser constantes y permanentes.

Por otra parte, debemos advertir que otros traductores entendieron en modo menos radical el sentido de la palabra *ch'ang*, constante, permanente como sólo es el fluir; es decir, la interpretaron como "eterno", llegando así a la siguiente traducción de los primeros versos del libro:

El tao *que puede ser llamado* tao
no es el tao *eterno;*
el nombre que puede ser nombrado
no es el nombre eterno;

suponiendo una distinción entre un *tao* o nombre eterno, es decir, *numénico*, y un *tao* o nombre del mundo fenoménico, que sería el único expresable con palabras. Con lo que se llega, naturalmente, a conclusiones muy diversas en el plano teórico.

Origen del mundo fenoménico

Ya en el tercer párrafo del capítulo que acabamos de ilustrar, se menciona la solución del problema del origen del mundo fenoménico, de las cosas que nos circundan. Este tema es retomado y ampliado mucho más adelante, en el capítulo cuadragésimo, donde se aborda la cuestión de las relaciones de interdependencia entre Ser y No-ser:

Capítulo 40:
El movimiento de la Vía es verterse;
el método de la Vía es ser débiles;
el cielo y la tierra y las diez mil cosas nacieron del Ser;
el Ser nació del No-ser.

Y aún más adelante (en el capítulo cuadragésimo segundo) se expresa la concepción taoísta acerca del origen de las cosas:

Capítulo 42:
El uno produjo el dos:
el dos produjo el tres:
el tres produjo las diez mil cosas.

No se trata, sin embargo, de una repetición pitagórica; para entender bien el pasaje, es necesario tener presente la concepción cosmogónica china, a la que ya nos hemos referido. Los mismos comentadores chinos tradicionales aclaran, en este punto, que por "dos" es necesario entender los principios opuestos pero indivisibles *yang* y *yin*, por "tres" los elementos esenciales del universo, es decir, cielo, tierra y hombre. Resta el problema de resolver el significado de "uno". Considerando que el *Clásico de los Cambios* (*I-ching*: uno de los cinco clásicos de la antigüedad china) había afirmado que el alternarse de *yin* y *yang* es el *tao*, como demostrara Duyvendak, el pasaje fue interpolado en este punto, con el agregado de la frase: *La Vía produjo al uno.*

Se trata, como se ve, de un postulado ontológico que, sin embargo, nunca nos podrá llevar a traducir el término *tao* por "mónada", por cuanto el *tao*, si bien produjo la unidad (el *t'ai-chi*, es decir, el primitivo caos indeferenciado), es siempre diferente de ella, justamente porque la produjo: es el No-ser.

La verdadera "Virtud": "Hacer o no hacer"

De las dos palabras que componen el título del libro, la segunda —con la que se inicia también la segunda parte— es *tê*: Virtud.

Como a propósito del *tao*, el autor insiste en una concepción distinta de la tradicional —que le parece impregnada de superficialidad— por lo que también aquí hallamos enérgicamente señalado polémicamente el concepto más elevado, superior, de *tê*, virtud *diversa* de la virtud común, legalista, diríamos hoy exterior, convencional, servil, ilusoria. Como el *tao* es No-ser, la virtud superior, taoísta, es justamente No-virtud, la Potencia es la impotencia y la Acción verdadera es la No-acción. No-ser, no-hacer: el método invertido, negativo (recuérdese la "inmensa potencia de lo negativo" de Hegel) es el método para superar, verificar, en términos actuales, una posición juzgada inferior. Las virtudes predicadas por Confucio, el "moralizador" de la escuela clásica de los filósofos y de los literatos, no son genuinas, sino falsas, no auténticas, sino "cáscaras vacías", así como las de los Fariseos, que Cristo definió "sepulcros blanqueados".

He aquí, entonces, la definición (si así se la puede llamar, dada su oscuridad) de la verdadera virtud, la virtud superior:

Capítulo 38:
La Virtud superior no asevera jamás su propia virtud: por ello tiene virtud;
La Virtud inferior no abandona jamás la propia virtud: por ello tiene virtud.
La Virtud superior no actúa y no tiene fines;
Un hombre de conducta ritual superior

四卦方位

中。極於子中。其陽在南。其陰在北。方布者。乾始於西北。坤盡於東南。其陽在北。其陰在南。此二者陰陽對待之數。圓於外者爲陽。方於中者爲陰。圓者動而爲天。方者靜而爲地者也。

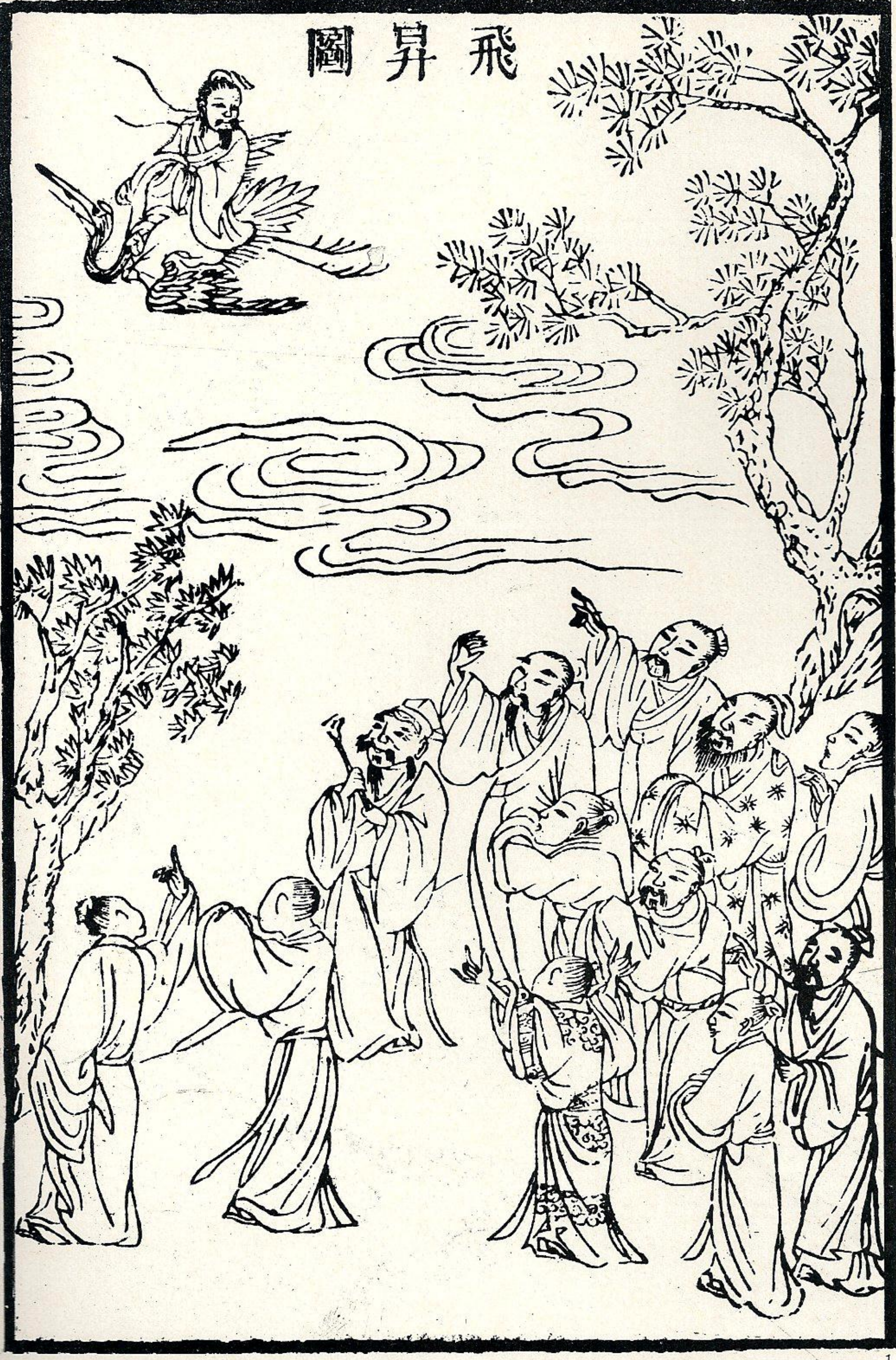


1. *Los 64 hexagramas del* I-ching *dispuestos en círculo y en cuadrado* (Bibl. Nac., París).

Lao--tse




深、採藥歸來意
名聞不得吾能此
晉昌唐寅



1

2

En las páginas precedentes:

1. Un inmortal taoísta, anónimo (dinastía Yüan, 1280-1368). Estocolmo, Museo Nacional.

2. Un ermitaño buscador de hierbas, de T'ang Yin (1470-1524). Japón, colección privada.

1. La ascensión del taoísta inmortal. La grulla es el símbolo de la pureza y de la inmortalidad (Bibl. Nac., París).

2. Las tres grandes divinidades taoístas (Bibl. Nac., París).

actúa y, al no obtener respuesta, se agita y se torna agresivo.
Así, abandonada la Vía, se asevera en sustitución a la rectitud; abandonada luego la rectitud, se asevera la humanidad; abandonada la humanidad, se asevera la rectitud, y abandonada la rectitud, se asevera la conducta ritual.
Ahora, la conducta ritual es una débil valva de lealtad y de buena fe y el nacimiento del desorden.
La previsión no es más que una flor de la Vía y el principio de la locura:
por ello el "Gran Adulto" cuida lo que es sólido y no se aferra a lo visible;
él se preocupa por el carozo y no se queda en la flor:
por ello rechaza a aquél y elige a ésta.

La verdadera Virtud, entonces, puede ser mejor definida diciendo lo que no es que diciendo lo que es. La misma es, entonces, bien diferente de las pseudo-virtudes confucianas, que impulsaban al hombre a "hacer", a "hacer por nada", porque ése era el deber. Estas virtudes confucianas, irrealizables —no por nada Confucio era definido "Aquel que sabe que no lo puede lograr, pero sigue intentándolo"— desembocan necesariamente en el ritualismo, "débil valva de lealtad y de buena fe", "nacimiento del desorden". En la práctica, en efecto, los confucianos ponían una buena dosis de falsedad, de hipocresía, inconciliables con la conducta de quien deseaba adherir continuamente al perpetuo flujo, al devenir de las cosas.
La moral taoísta es, entonces, la moral de la inacción.
Si todas las cosas participan del gran flujo del *tao*, la única manera de hacer es "no hacer", abstenerse de toda intervención, que no sería natural, sobre la naturaleza. Por esto Lao-tse vivió oculto y si bien reflexionaba acerca de los males y los tormentos de la humanidad, no movió un solo dedo por aliviarnos. No por pereza o egoísmo, sino porque hubiera sido ir contra el *tao*.

El "buen gobierno"
Los confucianos, hemos visto, ponían toda su atención principalmente en los problemas relativos al buen gobierno de la cosa pública, y eran conservadores en el sentido que "conservador" puede significar quien desea mantener en el mundo un orden constituido que se asume como bueno. Para ellos, bastaba que el hombre conociera la ley natural, se dedicara a observarla, que ayudara a los otros y a sí mismo para realizar plenamente lo que la misma ley natural prescribe: la "gran paz" vendría de por sí a dar prosperidad al universo. Según Lao-tse, en cambio, esta dedicación es una forma de obstaculizar el libre desarrollo, el curso del flujo de la realidad. No es que la naturaleza tenga en sí la potencia o la virtud de ordenar teleológicamente, con providencialidad, al mundo, tanto físico como moral. A todos los niveles, según todo pesimismo (y el taoísmo, en efecto, es un pesimismo), el ser está mal justamente por el hecho de que es, porque el no-ser se ha manchado, por así decirlo, de ser. Quien hace, para el taoísmo, yerra. De ahí la insistencia de Lao-tse en cuanto al no-ser (*tao*) y al no-hacer (*tê*).
Estamos muy lejos de las concepciones occidentales, para las que "bien hace quien hace, sólo quien no hace hace mal" (Pascoli) y en las cuales se puede entender al diablo como el "ocio de Dios" (Nietzsche) y al mal como indolencia o pereza (Fichte). También los confucianos, en China, "rectificaban" los nombres, de manera que todas las cosas mantuvieran el puesto y la función propia, como las palabras su significado fijo. Para Lao-tse, en cambio, la actividad sólo puede llevar a resultados parciales, de naturaleza inferior, indignos del sabio, del sapiente. Pero también, dado que no todos son capaces de retirarse completamente del mundo, y los Estados —si bien como males necesarios— existen, al gobernarlos se deberá tratar de adecuarse lo más posible a la ley del *taos*, que será entonces un modo para conducir a las masas a acercarse y a seguir aquella misma ley. Sólo así se podrá alcanzar el verdadero "imperio", no solamente el gobierno de un Estado, resultado inferior, digno de una virtud inferior. Gobernar será, entonces, no-gobernar, como hacer es no-hacer: la "gran paz se podrá conseguir sólo si los gobernantes permanecen inactivos".

Capítulo 57:
Un Estado puede ser gobernado con la rectificación y una guerra puede ser con estratagemas, pero el imperio se consigue con el no-actuar.
El imperio se obtiene permaneciendo constantemente en la inacción.
Cuando nos tornamos activos, nos tornamos incapaces de ganar el imperio.
¿Cómo sé que es así? Por esto. Más tabúes y prohibiciones hay en el Estado, más pobre será el pueblo;

. . . .

Más leyes y ordenanzas se promulgan, más ladrones y bandidos habrá.

Cuando el gobierno es administrado con liberalidad e indulgencia, el pueblo goza de vida tranquila y acomodada; pero cuando la administración es minuciosa, prolija y molesta, el pueblo, obstaculizado a cada paso, ni siquiera puede ganarse honestamente la vida. La humildad, la condescendencia y las otras dotes que se acercan a la inacción, son necesarias también para el gobierno político de los estados. Un rey no debe mostrarse orgulloso, sino comportarse humildemente. En efecto, el mar y los grandes ríos están siempre más bajos que los torrentes, las acequias y los arroyos, y es por ello, justamente, que todas las aguas corren hacia los ríos y los mares. Será necesario gobernar, entonces, humildemente, de manera que el pueblo se sienta gobernado. Todos convergerán de por sí, como llevados por la Virtud de la Vía o bien, según la imagen moderna de un Teilhard de Chardin, como meridianos que convergen en los polos, hacia el bien común. El pueblo debe ser respetado por quien gobierna; las intervenciones y las medidas administrativas deben ser limitadas al mínimo. Esta idea está expresada en modo curioso, con una comparación que merece ser referida:

Capítulo 60:
Gobernar un Estado
es como cocer un pececillo.

Cuando alguien cocina un pececillo, no hace como cuando cocina uno grande, no lo limpia, no le quita las escamas, sino que lo pone completo en la sartén y lo manipula con la mayor delicadeza para no desperdiciarlo.
De estas concepciones políticas a la anarquía, el paso es breve. Y la concepción taoísta fue invocada por todos aquellos que se sintieron perseguidos y oprimidos por el estado, la sociedad, el orden constituido. Los confucianos, en cambio, en cuya escuela se inspiraban los regentes supremos del Estado chino, consideraron a la política taoísta como al principal enemigo, y el surco que dividía a las dos escuelas se profundizó cada vez más, especialmente en lo referente a las cuestiones prácticas, de comportamiento personal y de regencia del Estado.
Por otra parte, los taoístas nunca habrían podido ejercer una efectiva acción política, que habría estado en oposición con lo que puede definirse como la conclusión de todo el libro de Lao-tse (y que es, en efecto, el último capítulo): una invitación absoluta al silencio y a la inacción:

Capítulo 81:
Quien sabe, no habla.
Quien habla, no sabe.
Quien es sincero, no adorna su discurso.
Quien adorna su discurso, no es sincero.
Quien es bueno, no disputa.
Quien disputa, no es bueno.
Quien sabe, no practica juegos de azar.
Quien practica juegos de azar, no sabe.

Los adeptos
Poner en práctica los preceptos del *Tao-tê-ching* (de los que podríamos haber continuado los comentarios pero nos hemos abstenido por no ser ése el propósito), preceptos simples en apariencia pero de difícil aplicación, en sustancia no era cosa fácil. A esto se debe que en China siempre se haya distinguido entre un taoísmo filosófico y un taoísmo religioso; el primero, reservado a las clases más elevadas y cultas, que podían entenderlo y practicarlo, el otro, popular y también, mágico y supersticioso. Ambos perseguían, en esencia, el mismo

ideal, es decir, la liberación del hombre del ser, el logro del no-ser: se trataba de alcanzar la inmortalidad, de convertirse en *hsien-jen*, es decir, "inmortal", mediante la práctica de la sapiencia. A imitación del budismo se formó también un monaquismo taoísta, una iglesia propiamente dicha, organizada según bases jerárquicas, a menudo perseguida por las autoridades porque el individualismo que predicaba no convenía a las exigencias de un estado conservador, confuciano, como el chino. Las más grandes revoluciones de la China antigua fueron organizadas y conducidas en torno a la iglesia taoísta, y bastará con recordar la de los "Turbantes Amarillos" que en el siglo II d.C. provocó, en buena medida, la caída de la dinastía Han. El máximo esplendor del taoísmo tuvo lugar en el siglo VIII d.C., bajo la dinastía T'ang, cuando fue reconocido como doctrina oficial del Imperio y sus clásicos fueron incluidos entre los textos a comentar en los exámenes de estado para el ingreso en los cargos públicos.

La filosofía taoísta, muy abstracta y en cierto sentido, aristocrática, no podía atraer a las masas. Las formas religiosas, por otra parte, decaían en forma creciente, vulgarizándose en manifestaciones de brujería, magia y alquimia: ya no se buscaba la inmortalidad con la práctica de la sapiencia, sino mediante los elixires de la larga vida. Las divinidades del panteón popular chino eran acogidas por el pensamiento taoísta y el sincretismo característico de la religiosidad china le brindaba al taoísmo numerosos elementos budistas. El dicho popular chino: *san chiao i chiao*, es decir, que las tres religiones (confucionismo, budismo y taoísmo) no son más que una sola, hallaba aquí su demostración.

Un pensamiento actual

Hemos visto que toda idea de bien y de mal, como toda otra idea "absoluta", es ajena al pensamiento de Lao-tse, de fondo indiferente, neutral, apático. Si el ser absoluto fuera puesto como perfectísimo, todas las cosas que llegan a ser representarían una imperfección, una mancha sobre la Nada. El *tao* no es ni bello ni feo, ni bueno ni malo, y no posee Virtud en sentido ético. El *tao* no es más que libertad en el sentido de espontaneidad, gratuidad, mera posibilidad, tal vez también de cosa absurda. El mismo estaba antes que la nada, era múltiple antes de que existiera la unidad. También para un pensador católico de gran fama, el padre Teilhard de Chardin —quien viviera en China largos años de su vida— no existe creación en el sentido de la tradición occidental hebraicocristiana y de su teología, que la convierte en la produción del ser de la nada pura. En el primerísimo origen el jesuita ubica, entonces, no la nada pura, sino lo múltiple puro, así que la creación se convierte, justamente, en unificación de una multiplicidad pura; y a la obvia objeción de que una multiplicidad de elementos presupone elementos ya existentes, responde que la objeción sería válida en el plano inferior de la lógica del sentido común, basada en el principio estático de identidad y en los otros principios, que del mismo se deducen como el del *aut-aut* o tercero excluido, no ya en el plano del pensamiento superior, de la lógica antinómica, donde todo es posible, es decir, realizable con la realización misma. Abolida la distinción real entre lo móvil y el movimiento, distinción puramente verbal, se cesa de imaginar que el acto de unión (unificación = creación) no pueda cumplirse más que sobre un sustrato preexistente. Ésta es una explícita referencia a Bergson, y es también una referencia a la "Vía", que debe entenderse como diferente de "camino", que es sustrato fijo, como lo definiera Lao-tse en su primer capítulo.

En algunas de sus corrientes más vivaces y significativas —del existencialismo al empirismo lógico, en un complejo "discurso sobre la nada"—, el pensamiento occidental de estos últimos siglos, y sobre todo, el de hoy, vive y sufre, atormentado, con ánimo angustiado, lo que el antiguo sabio chino había vivido sin la menor turbación, antes bien como vía para vencer toda preocupación. Modo entonces apático, ahora "patético", de intuir el fondo del ser en libertad.

Bibliografía

A continuación damos una lista de las traducciones más importantes del *Tao-tê-ching* aparecidas en Europa y en América en los últimos dos siglos. El interés por el pensamiento de Lao-tse, que se despertara en la primera mitad del siglo pasado, tiene gran vigencia en la actualidad. G. Pauthier, *Le Tao-Te-King, ou le Livre révéré de la Raison Suprème et de la vertu*, par Lao-tse; traduit en françois pour la première fois en Europe avec une version latine et le texte chinois en regard . . ., París, 1838. S. Julien, *Lao tseu Tao Te King*. Le Livre de la Voie et de la Vertu, composé dans le VIª siçcle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-tseu, traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpetuel, París, 1842. G. G. Alexander, *Lao-tsze, The Great, Thinker*, with a Translation of his Thoughts on the Nature and Manifestations of God, Londres, 1895. P. Carus, *Lao-tze's Tao-Teh-King*, Chinese-English, with Introduction, Transliteration and Notes, Chicago, 1898. L. Giles, *The Wisdom of the East. The Sayings of Lao Tzu*, translated from the Chinese with en Introduction, Londres, 1904. W. Gorn Old, *The Book of the simple Way of Laotze, the Contemporary of Conucius, China, B. C. 604*. With introduction and commentary, Londres, 1904. G. Evans, *Lao-tse e il libro della via e della virtù*, Turín, 1905. V. von Strauss, *Lao-tse's Tao te king*, aus dem Chinesischen ins Deutschs übersetzt, eingeleitet und commentiert, Leipzig, 1924, A. Castellani, *La Regola Celeste di Lao-tse* (Tao Tê Ching), prima traduzione integrale italiana dal testo cinese, con introduzione, trascrizione e commento, Florencia, 1927. A. Waley, *The Way and its Power*, a study of the Tao-te-ching and its place in Chinese thought, Londres, 1934 y Boston, 1935. Lin

1. Shou-hsing, dios de la longevidad Bibl. Nac., París).

Lao--tse

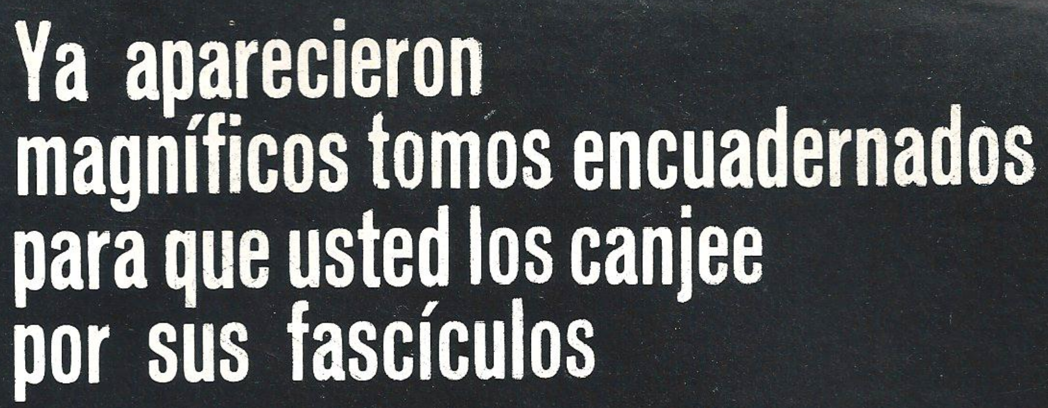


1. *Chuang-tse, de un grabado chino del siglo XVII* (Bibl. Nac., París).



1

Yu-tang, *The wisdom of Laotse,* Nueva York, 1948. Houang Kia-tcheng, P. Leyris, *La voie et sa vertu,* texte chinois presenté et traduit, París, 1949. J. J. L. Duyvendak, *Tao te ching, the Book of the Way and its Virtue,* translated from the Chinese and annotated, Londres, 1954. R. B. Blakney, *The way of life,* a new translation of the Tao tê ching, Nueva York, 1955 Chin-Hsing Wu y R. Pilone, *Lao tse Tao te king,* introduzione a cura di Luciano Magrini, Milán, 1956. El lector que desee profundizar sus conocimientos del taoísmo podrá consultar con provecho, aparte de los habituales ensayos introductorios que acompañan las traducciones que acabamos de mencionar, las siguientes obras: C. Puini, *Bubbha, Confucio e Lao-tse,* Florencia, 1878. Id., *Taoismo,* Lanciano, 1912. L. Wieger, *Taoisme,* vol. I: *Bibliographie Générale,* Hsiensien, 1911, vol. II: *Les pères du système taoiste,* Hsiensien, 1913. G. Tucci, Storia della filosofia cinese antica, Bolonia, 1922. A. Castellani, *La dottrino del Tao,* Bolonia, 1927. G. Vacca, *Le religioni dei Cinesi,* en *Storia delle Religioni,* dirigida por P. Tacchi Venturi, S J., Turín, 1939. Fung Yu-lan, *A history of Chinese philosophy,* Princeton, 1942. G. Tucci, *Asia Religiosa,* Roma, 1946. H. Maspero, *Les religions chinoises,* París, 1950. Id., *Le Taoisme,* París, 1950. G. Bertuccioli, *Il Taoismo nella Cina contemporanea,* en "Cina-2", *Roma,*1957. *L. Lanciotti, Relligioni della Cina,* en *Le Civilità dell'Oriente,* Roma, 1958. H. G. Greel, *Filosofia cinese,* en *Le Civilta dell'Oriente,* Roma, 1958. P. Filippani Ronconi, *Storia della filosofia cinese,* Milán, 1961.



6 Ya aparecieron magníficos tomos encuadernados para que usted los canjee por sus fascículos



Los tomos están lujosamente encuadernados en tela plástica con títulos en oro y sobrecubierta a todo color.

Tomo **El mundo contemporáneo:** Fascículos 2, 5, 6, 9, 11, 14, 18 y 23.
Tomo **Las revoluciones nacionales:** Fascículos 8, 13, 15, 20, 22 y 27.
Tomo **El siglo XIX: la revolución industrial:** Fascículos 1, 10, 21, 24, 31 y 36.
Tomo **Cristianismo y medioevo:** Fascículos 7, 16, 25, 30, 34, 42 y 43.
Tomo **La civilización de los orígenes:** Fascículos 12, 19, 26, 39, 44 y 45.
Tomo **La revolución francesa y el período napoleónico:** Fascículos 4, 17, 29, 38, 46, 49 y 51.

COMO EFECTUAR EL CANJE

Ya mismo pueden cambiar sus fascículos sueltos de LOS HOMBRES por los tomos encuadernados.

Para efectuar el canje personalmente deben entregar los fascículos en perfecto estado y la suma de $ 6.- (m$n 600.-) por cada tomo.

Para efectuar el canje por correo, deberán enviar un giro postal o bancario por la suma de $ 6.- (m$n 600.-) por cada tomo y $ 1.- (m$n 100.-) para gastos de envío, a Centro Editor de América Latina, Rincón 79/87, Ca-[illegible]l. Recibirán los tomos en un plazo de 30 [illegible]as.



DONDE EFECTUAR EL CANJE

Capital
LIBRERIA DEL VIRREY
Virrey Loreto 2409
LIBROS DIAZ
Mariano Acosta 11 y Rivadavia 11440, Loc. 46 y 47
LIBRERIA DEL HOGAR OBRERO
Rivadavia 5118
LIBRERIA GONZALEZ
Nazca 2313
LIBRERIA JUAN CRISTOBAL
Galería Juramento, Cabildo y Juramento, Loc. 1, Sub.
LIBRERIA LETRA VIVA
Coronel Díaz 1837
LIBRERIA LEXICO
J. M. Moreno 53 y Cabildo 1179
LIBRERIA PELUFFO
Corrientes 4279
LIBRERIA SANTA FE
Santa Fe 2386 y Santa Fe 2928
LIBRERIA SEVILLA
Córdoba 5817
LIBRERIA TONINI
Rivadavia 7302 y Rivadavia 4634
VENDIAR
Hall Constitución
LIBRERIA CENTRO EDITOR DE AMERICA LATINA
Rincón 79/87

Gran Buenos Aires
Avellaneda
LIBRERIA EL PORVENIR
Av. Mitre 970
Hurlingham
MUNDO PLAST
Av. Vergara 3167
San Isidro
LIBRERIA ERASMO
Martín y Omar 262
San Martín
LIBRERIA DANTE ALIGHIERI
San Martín 64 - Galería Plaza
Villa Ballester
LIBRERIA EL QUIJOTE
Alvear 280 - Gal. S. José, Loc. 7

INTERIOR
Buenos Aires
Bahía Blanca
LIBRERIA TOKI EDER
Brown 153
LA CASA DE LAS REVISTAS
Alsina 184
Garré
RAMON FERNANDEZ
Mar del Plata
LIBRERIA ERASMO
San Martín 3330
Pergamino
PERGAMINO EDICIONES
Mercedes 664
Córdoba
EL EMPORIO DE LAS REVI
Av. Gral. Paz 146, Loc. 1
Coronel Moldes
CASA CARRIZO
Belgrano 160
Corrientes
LIBRERIA DEL UNIVERSIT
25 de Mayo esq. Rioja
Chaco
Resistencia
CASA GARCIA
Carlos Pellegrini 41
Entre Ríos
Paraná
EL TEMPLO DEL LIBRO
Uruguay 208
Concepción del Uruguay
A. MARTINEZ PIÑON
9 de Julio 785
Mendoza
CENTRO INTERNACIONAL DEL LIBRO
Galería Tonsa, Loc. A-26
Misiones
Posadas
LIBRERIA PELLEGRINI
Colón 280, Loc. 12 y 13
Río Negro
Gral. Roca
QUIMHUE LIBROS
Tucumán 1216
San Juan
LIBRERIA SAN JOSE
Rivadavia 183, Oeste
Salta
LIBRERIA SALTA
Buenos Aires 29
Santa Fe
Rosario
LIBRERIA AMERICA LATI
Gal. Melipal, Loc. 10, Córdoba 1371
LIBRERIA ARIES
Entre Ríos 687
LIBRERIA LA MEDICA
Córdoba 2901
Santa Fe
LIBRERIA COLMEGNA
San Martín 2546
Rafaela
LIBRERIA EL SABER
Sarmiento 138
Santiago del Estero
LIBRERIA DIMENSION
Galería Tabycast, Loc. 19
Tucumán
NEW LIBROS
Maipú 156, Loc. 13

ESTE ES UN TEST PARA USTED, LECTOR

1 Ante la posibilidad de tener un hermoso volumen encuadernado, ¿usted se siente muy cansado, piensa que es mucho trabajo conseguirlo? (SI/NO)

2 ¿Se pregunta si vale la pena molestarse para conseguir un volumen así? (SI/NO)

3 ¿A usted le importa que su colección le dure más tiempo? (SI/NO)

4 ¿A usted le interesa aumentar el valor de la obra que está coleccionando? (SI/NO)

5 ¿Usted siente la diferencia que hay entre manipular fascículos y tomos encuadernados, que no se desordenan y lucen más en su biblioteca? (SI/NO)

6 ¿Usted tiene interés en enriquecer su colección con índices generales y Cronologías? (SI/NO)

Si contestó "sí" a la pregunta 1 y "no" a todas las demás, su actitud es contradictoria. Usted colecciona los fascículos mecánicamente, pero en realidad no cuida su colección. Debe revisar su actitud.

Si contestó en forma despareja, usted está un poco desorientado con respecto a su colección. Lea atentamente las preguntas y respuestas correctas y comprenderá que, sin esfuerzo, puede mejorar su colección.

Si contestó "no" a la pregunta 1 y "sí" a todas las demás, es casi seguro que usted ya ha canjeado sus fascículos de LOS HOMBRES por los tomos encuadernados que aparecieron hasta ahora. Usted valora su colección y la cuida.

Lea las instrucciones al dorso

recio de OS HOMBRES

ARGENTINA:
Nº 118 al Nº 108 $ 1,50 m$n150.-
Nº 107 al Nº 1 $ 2,50 m$n 250.-

COLOMBIA: $ 7.-
MEXICO: $ 5
PERU: S/. 18

URUGUAY: $ 90
VENEZUELA: Bs. 2.50